

Dekonstruksie van dogma: 'n Eietydse ondersoek na die spore van die leer van die twee nature van Jesus¹

Andries van Aarde

Nuwe-Testamentiese Wetenskap (Afd A), Universiteit van Pretoria

Abstract

Deconstructing dogma: Tracking the pathways of the creed concerning Jesus' two natures from a present-day perspective

The article presumes that religious language develops according to four phases: a movement from foundational religious experience to metaphorical language usage to confessional formulae to dogma. It is argued that Jesus' call upon God as father should be seen as a foundational religious experience which was expressed by means of a familial metaphor. Writers of New Testament books refer also to the followers of Jesus as children of God. Paul and Mark point explicitly to the dual nature of a child of God: being born as human and being born spiritually from God. The confessional formulae in the Nicene Creed about the two natures of Jesus as ontological entities intended to emphasize Jesus' humanness. The dogma, which originated during the sixteenth and seventeenth centuries, continued to convey this tendency. The article concludes that, for Christians today, the metaphor "child of God" is still functional to express a foundational religious experience.

1. GOD ÉN MENS: DIE SPORE VAN 'N TRADISIE

Chronologies gesien, begin bykans al die konstrunkte wat historici van Jesus teken, by Jesus se doop deur Johannes die Doper. Jesus se doop word gesien as die eerste vaste historiese vertrekpunt om 'n lewe van Jesus te konstrueer. Maar ook hierdie waar-

¹ Voordrag voorberei met die oog op die Voortgesette Teologiese Toerustingskursus (VTT) van die predikante van die Nederduitsch Hervormde Kerk op die kampus van die Universiteit van Pretoria, Junie en November 2000.

skynlike historiese “feit” is oorvertel in mitiese terme. Die vertellings in die kanoenieke evangelies berig dat ’n stem uit die hemel tydens Jesus se doop Jesus ’n kind van God noem. Die vroegste gemeente in Jerusalem het Jesus as “Messias” en “Seun van die Mens” beskou, maar die koppeling van die konsep “Godseunskap” aan Jesus se doop, kan nie na hierdie gemeente teruggevoer word nie. Waar kom hierdie gebruik vandaan?

Om Jesus “Seun van God” te noem kan verband hou met die Ou-Testamentiese konsep “koninklike messianologie” waarvan onder andere Psalm 2 getuig (kyk Hahn [1963] 1964:284-287). Die gebruik van hierdie konsep in eerste-eeuse Israelitiese konteks is egter skaars (bv die gebruik van Psalm 2 in Handeling 4:25-26) en in die Qumran-literatuur [4 Q Florilegium 10-14]). Daar is egter nie genoegsame rede waarom ’n mens sou aanvaar dat die Jesus-faksie in Jerusalem die titels “Seun van God” en “Messias” met mekaar sou verbind het nie – veral nie die koppeling tussen die konsep “koninklike messianologie” en die doop van Jesus deur Johannes die Doper nie. Ook Paulus ken nie ’n verbintenis tussen Jesus se doop en ’n “proklamasie” dat Jesus die “Seun van God” is nie. Paulus (Rom 1:3-4) verbind só ’n proklamasie aan die opstandingsgeloof. Histories-kritiese eksegete het uitgewys dat die “verklaring” dat Jesus die “Seun van God” is, Markus se na-Pase *geloofsbelijdenis* was wat teruggeprojekteer is asof dit by Jesus se doop (Mark 10:11) en op die berg van verheerliking (Mark 9:7) gemaak is (kyk o a Schmithals 1972:398-401; Funk 1998:106). Markus het in hierdie verband gedien as bron vir die ander sinoptici.

Om te bely is om ’n *fundamentele religieuse ervaring* te verbaliseer. Markus se ervaring was gegrond in Jesus se eie ervaring van om kind van God te wees. Hierdie ervaring word in Markus berig in onder andere die uitsprake waarin Jesus God as *Abba* aanspreek. In ’n sekere sin begin en eindig die Markusevangelie met die berigging van hierdie ervaring. Aan die begin (as ’n soort opskrif van die dokument – Mark 1:1) word daar melding gemaak van die “evangelie van Jesus Christus, die Seun van God”. Aan die einde word die episode van Jesus in die tuin van Getsemane vertel waarin Jesus God driemaal *Abba* noem (Mark 14:36, 39) en die Romeinse offisier wat by Jesus se sterwe sê: “Waarlik hierdie man is die Seun van God” (Mark 15:39).

Die woorde van Jesus se gebed wat Markus kies om in hierdie verband in die Getsemane-episode te gebruik (Mark 14:36), is die tipiese versoek van ’n oudste seun aan sy pa by ’n maaltyd (kyk Derrett 1997). Die seun vra of daar nie iemand aan tafel kon wees, soos ’n besoekende familiehoof, wat waardiger is as die oudste seun

(iemand met meer eer en daarom met hoër status) nie. Die seun vra dus of die beker nie miskien by hom verby kan gaan en aan iemand anders gegee kan word wat vóór hom die beker uit die hand van die vader behoort te ontvang nie. Die storie oor die slapende dissipels (Petrus, Johannes en Jakobus) in die tuin van Getsemane was Markus se antwoord op hierdie vraag. Dit lyk of Markus geweet het dat hierdie dissipels na die dood van Jesus 'n leiersrol binne die Jesus-beweging in Jerusalem gespeel het en dat Markus moontlike magsmisbruik by hulle teengestaan het deur hulle aan Jesus se diensknegrol te herinner (kyk Mark 10:35-45). Hierdie "pilare" van die Jesus-beweging in Jerusalem (kyk Paulus, in Gal 2:9) behoort dus nie te veel van hulleself te dink nie: wie 'n "groot man" (μέγας) wil wees, moet bereid wees om ander se "bediende" (διάκονος) te wees en wie "eerste" (πρῶτος) wil wees moet "almal se slaaf" (δοῦλος) word (Mark 10:43-44).

Die Christologiese voorstelling met betrekking tot Jesus se "dienskneg"-/"diakensrol" hou verband met 'n vroeë tradisie waarvolgens Jesus se kruisiging en opstanding *soteriologies* verstaan is. Hierdie tradisie staan bekend as die *kerugmatiese tradisie*. Volgens hierdie tradisie word gelowiges in die regte verhouding met God gebring deurdat hulle op een of ander simboliese manier deel kry aan Jesus se dood en opstanding. Paulus sê dat die gelowige saam met Jesus gekruisig is (Rom 6:6). Hy verwys daarna as 'n doop wat 'n sterwe saam met Jesus en 'n opstaan saam met Jesus simboliseer (kyk Rom 6:3-4). Teen die agtergrond van die kerugmatiese tradisie verwys Markus na Jesus se lyding en dood as 'n prysgawe van lewe wat dien as 'n "losprys vir baie" (Mark 10:45).

Die kerugma dat die lydende Jesus die "Seun van God" is wat *met sy bloed betaal* het, sodat mense van alle nasies op 'n verbeelde wyse "regerende priesters" in God se koninkryk kan wees, word ook in onder andere Openbaring 5:6-14 aangetref. Reeds wanneer daar aan die begin van Openbaring melding gemaak word van die "verlossing deur die bloed van Jesus", word na die "verlostes" verwys as 'n "koninkryk" en "priesters" van God (Op 1:5b-6a). Wat in hierdie konteks opvallend is, is die verwysing na God as sy [Jesus se] *Vader*. Net soos in die geval van die Getsemane-episode in die Markusewangelie, koppel die kerugmatiese tradisie Jesus se lyding ook hier aan Jesus se kindskap (vgl veral Rom 1:3-4; Mark 15:39). Hoewel die kerugmatiese tradisie die produk van die vroegste Jesus-beweging in Jerusalem is en in Markus se geloofsoortuiging in verband met Jesus as die lydende "Seun van God"

verstaan is, kan die *belydenis* dat *God die vader van Jesus* is, *saaklik* teruggevoer word na Jesus self.

Daar kan met 'n sterk historiese waarskynlikheid aanvaar word dat die historiese Jesus God "vader" genoem het. So 'n aanspreekvorm en die ryk inhoud waarop dit betrekking het, is 'n belangrike onderdeel van die koherente prentjie wat 'n mens van Jesus op grond van die Nuwe Testament vorm. Die oortuiging dat Jesus God as "vader" voorgestel het, word histories bevestig deur onafhanklike vroeë literêre getuïenisse (kyk o a TomEvang 99 en Mark 3:31-35; Spreuke Evangelie Q 10:21;11:2; Luk 23:34, 46; Matt 26:42; Joh 11:41; 12:27-28; 17:1, 5, 11, 21, 24-25; vgl Jeremias [1971] 1971:62; Wright 1996:648; Funk & Hoover 1993:148-149; Patterson 1998: 103-104). Geza Vermes (1993:146, 163) verwys soos volg na hierdie voorstelling van God:

Perhaps the most paradoxical aspect of the teaching on the Kingdom of heaven which can safely be accredited to Jesus is that unlike the God of the Bible and of intertestamental and rabbinic literature, the God of Jesus is not a regal figure, but is modelled on a smaller, hence more accesible, scale. He is conceived in the form of the man of influence familiar to Jesus and his listeners, the well-to-do landowner and paterfamilias of rural Galilee (T)he Synoptic Gospels depict him [Jesus] as addressing God, or speaking of him, as "Father" in some sixty instances, and at least once place on his lips the Aramaic title, Abba. That the idea is essential for the accurate perception of the religion of Jesus is beyond question

Om iemand "vader" te noem veronderstel 'n verwekking deur die vader. Ons vind egter by Markus (soos ook by die vroegste na-Pase faksie van Jesus-volgelingen in Jerusalem) geen tradisie oor die aard van Jesus se verwekking en geboorte, oor wie sy vader kon wees of oor sy kindheidsgeskiedenis nie. Aspekte hieroor word wel in die evangelies van Lukas en Matteus (en in apokriewe dokumente wat op elemente in die kanonieke evangelies voortborduur) aangetref. 'n Histories-kritiese lees van hierdie evangelies in vergelyking met ander vroeg-Christelike literatuur dui daarop dat Matteus en Lukas by die "Jerusalem-faksie" die oortuiging oorgeneem het dat God vir Jesus as Israel se *Messias* aangeneem het. Matteus en Lukas het hierdie tradisie in verband gebring met die inligting in die Markusevangelie dat Jesus (by geleentheid

van sy doop deur Johannes die Doper) as God se seun aangeneem is (kyk Van Aarde [1999a]).

Volgens Matteus en Lukas het God vir Jesus as *Seun van God* by sy geboorte aangeneem. Hulle herhaal hierdie belydenis wanneer hulle Jesus se doop berig – asof Matteus en Lukas se lesers Jesus se “ware” identiteit eers dan verneem. Volgens Paulus (kyk Rom 1:3-4) word daar as ‘t ware eers by geleentheid van Jesus se opstanding uit die dood ’n “publieke verklaring” uitgereik (op grond van die oorwinning van die “gees van heiligheid” oor die “gees van valsheid” [kyk 1 QS 4, in Vermes 1987:66; vgl Collins 1996:221]) dat Jesus, vanweë sy vindisering oor die dood, “Seun van God” genoem word. Vir Paulus staan *gees* (πνεῦμα) teenoor *vlees* (σάρξ). Sy onderskeiding tussen die voor-Pase Jesus as ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα en die na-Pase Jesus as ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ πνεῦμα (kyk o a Rom 9:1-5) kan beskou word as van die eerste spore van ’n siening dat Jesus twee nature het.

2. LOGOS ἘΝ ΟΝΤΟΣ: DIE SPORE VAN RELIGIEUSE TAAL

In die Gereformeerde dogmatiek word die leer oor die twee nature vandag bykans slegs in *ontologiese* sin en in terme van die “leer oor die Triniteit” verstaan (kyk Heyns 1978:47-52, 229-230, 239-250). Hierdie ontologiese denke oor die Christologie gaan terug tot in die derde-vierde eeu n C. Dit was ’n tyd wat veral sedert die twintigerjare van die vierde eeu gekenmerk is deur die inmenging van die Romeinse keiser Konstantyn (282-337 n C) in kerksake. Konstantyn was keiser vanaf 285 n C tot en met sy dood op 22 Mei 337 n C (kyk Grant 1971:253-279). Op die keiser se inisiatief en aandrang is ’n ekumeniese konsilie in Nicea (Klein-Asië) gereël. Die doel van die byeenkoms was om dispute tussen veral die biskop van Aleksandrië, Aleksander, en Arius (oor veral die siening ten opsigte van die verhouding tussen *Goddelikheid* en *menslikheid* in die “persoon” van Jesus) te beredder. Veral met die steun van ortodokse, oosterse biskoppe het die konsilie met die opstel van ’n “ekumeniese” geloofsbelijdenis ’n beslissing téén Arius se oortuigings geneem. Die motief van die keiser was egter nie net godsdienstig van aard nie, maar ook polities (kyk Burckhardt 1949; Grillmeier 1979:387). In die lig van beide die dreigende skeuring van die “heilige Romeinse ryk” tussen ’n oosters-gebaseerde Bisantynse kerk en ’n westers-gebaseerde Roomse kerk, en die politieke druk van sowel die Germane as die

Perse, wou die keiser deur middel van teologiese beslissing politieke eenheid vestig en handhaaf.

Of Konstantyn die Christologiese kwessies werklik verstaan en die Jesus-saak sy eie gemaak het, is te betwyfel. 'n Jaar ná Nicea, in 326 n C, het hy sy vrou Fausta (die dogter van die heidense regeerder Maximias, met wie hy getrou het sodat hy sy kans kon verbeter om keiser te kon word) en hulle seun, Chrispus, laat doodmaak! Hy het sy skoonpa, Maximias, reeds in 310 n C laat vermoor! Hy het ook geen probleem daarmee gehad om in 326 n C 'n verteenwoordiging van die heidense Eleusiniese misteriegodsdiens amptelik op 'n pelgrimstog na Egipte te laat gaan nie. In 327 n C het hy sowel vir Arius as Arius se ondersteuner, Eusebius van Nicomedië (broer van Eusebius, ortodokse biskop van Caesarea), op die beskuldiging van kettery vrygespreek. Die jaar voor sy dood (336 n C) het hy vir Atanasius (wat die sekretaris van biskop Aleksander tydens die Niceense konsilie was) as biskop ontslaan en uit Aleksandrië verban (kyk Grant 1990:225-227).

Ten spyte van die keiser se *Religionspolitiek* het die Niceense geloofsbelydennis 'n leer oor die twee nature van Jesus tot gevolg gehad wat tot vandag toe die ortodokse voorstelling van God as "drie *personae*" uitmaak. Met behulp van 'n komplekse sisteem, opgebou met aspekte van Grieks-Romeinse metafisika en Romeinse reg, is 'n beeld oor die twee nature van Jesus gevorm wat bekend staan as die klassieke ontologiese Christologie. Vanuit die Romeinse regsisteem is terme soos "persona" en "substantia" oorgeneem. Die Romeinse reg maak voorsiening dat die wet 'n individu toelaat om *substantie* (materiaal) as besitting met iemand (*persona*) te deel sonder om selfstandigheid (*subsistentia* – bestaanswyse) of die reg van besitting van ander substantie prys te gee.

Volgens hierdie eenvoudige regsreël oor mense se bestaanswyse in die Romeinse ryk, is 'n gesofistikeerde *monoteïstiese* dogma afgelei. God is "Drie-in-Een" "Een" het betrekking op God as 'n "enkelvoudige, geestelike wese". God is met ander woorde nie god soos Zeus wat as die *paterfamilias* van 'n godefamilie beskou was nie. God is "enkelvoudig, geestelik". Terwyl dieselfde substantie van om "enkelvoudig, geestelik" te wees, gedeel word, is Vader, Seun en Heilige Gees "drie *personae*" wat op eie bestaanswyse verskillende aspekte binne die sisteem van "goddelike ekonomie" vertoon: *verwek en voorsien* (God die Vader), (*re*)*konsilieer* (God die Seun) en *bestuur* (God die Heilige Gees). Wanneer die fokus binne hierdie dinkraamwerk op God *die Seun* val, sal daar in ortodokse kringe gespekuleer word oor die

ontiese aard van die twee nature van Jesus: sy "Goddelike natuur" (*vere Deus*) en sy "menslike natuur" (*vere homo*).

Ontologies-metafisiese Christologie is die produk van so 'n dogmatiese wyse van teologiebeoefening. Wat die metafisika betref, word daar sedert Plato (c 427 – c 347 v C) 'n onderskeid getref tussen "natuurlik" en "bo-natuurlik", tussen "menslik" en "goddelik". In die leefwêreld van die Bybel het mense egter nie as sodanig 'n onderskeid tussen 'n "bo-natuurlike" verskynsel (bv 'n beriggewing dat die Gees van God iemand in besit sal neem of met iemand iets te doen sal hê – vgl Rig 14:6; 1 Sam 10:1; Matt 1:18, 20; Luk 1:35; Mark 1:9-11) en 'n "natuurlike" verskynsel (bv die geboorte of dood van iemand, reën weerlig of aardbewing) getref nie (kyk Pilch 1996: 134; Bourguignon 1979; Saler 1977:31-53; Evans 1987:175-186).

Die primêre onderskeid in hierdie verband was eerder tussen "skepper" en "skepping". Laasgenoemde het nie net betrekking op die sogenaamde "natuurlike" dinge (soos *menslikheid* en die dinge waarmee mense in aanraking kom) nie, maar ook op die sogenaamde "geestelike" dinge wat met die godewêreld te doen het (soos engele, demone, wonders, wonderdoeners en magie wat deur middel van o a rituele en toorformules bewerk kan word). Hierdie "spirituele" ervarings (ook beskryf as 'n "alter staat van bewussyn") staan met ander woorde nie los van of bo die "natuurlike" dinge nie, maar is daarmee ineengevleg. In die teologiegeskiedenis van die Christendom in die Weste vind ons dat die kategorie "bo-natuurlikheid" eers 'n betekenisvolle rol begin speel het toe die werke van die vyfde/sesde-eeuse Pseudo-Dionisios in Latyn vertaal is (Saler 1977:46; Pilch 1996:134).

Ontologies-metafisiese denke het te doen met die Platoniese siening dat die "ware" essensie van iets of iemand uitmond in die verhouding van die persoon of ding met of tot wat as die *ultimate* beskryf kan word. Die konsep *ultimate* is moeilik definieerbaar. Dit het betrekking op die "hoogste", nie-materiële realiteit wat ook beskryf kan word as die onsigbare *idee* wat agter die kenbare en waarneembare materiële *verskyning* aanwesig is. Aanvanklik het dit betrekking gehad op "skepper" en "skepping", maar dit het toenemend uitgemond in die onderskeid en relasie tussen die "bo-natuurlike" en die "natuurlike", tussen die "goddelike" en die "menslike". Dit het 'n skolastiese kwessie van die onderskeid en relasie tussen uitsluitende entiteite (syn) geword – dit wil sê 'n kwessie van *meta/-φύσις*, na aanleiding van Aristoteles se onderskeid tussen *φύσις* en *μεταφύσις*.

Om die byvoeglike naamwoord “onties” aan iemand of iets toe te skryf is om derhalwe te verwys na ’n bepaalde *synsverhouding* eerder as na ’n bepaalde *gedrag* of *funksie*. Ontologie is die nadenke (beskrywing en verduideliking) van die verhouding van syn tot syn, van wese tot wese, en wel in terme van die vraag na die hoogste goed (die *ultimate*). Die besondere ontologies-metafisiese vraag op die gebied van die Christologie fokus dus primêr op die “Goddelike natuur” (*syn*) en nie op die “menslike natuur” (*syn*) van Jesus nie. Dit het daarom begin bekend staan as ’n “Christologie van bo”. Die fokus lê meer op synsoordele as op waarde-oordele. Atanasius (300-373), biskop van Aleksandrië, het laasgenoemde as “ekonomies” beskryf (kyk Engelbrecht 1964:161) en dit het met Jesus se optredes (d w s “Würdeprädikationen”) te make (kyk Meijering 1974).

Die teologie het eers in die negentiende eeu, veral sedert Albrecht Benjamin Ritschl (1822-1889), meer in Christologiese *Würdeprädikationen* geïnteresseerd begin raak. Karl Barth ([1952] 1972:658) beskryf Ritschl as die opponent van *alle* metafisika in die teologie. In ’n Engelse vertaling van Barth se beskrywing van die negentiende-eeuse Protestantse teologie word daar na Ritschl se siening oor die verhouding van Jesus tot God soos volg verwys:

Now the object of human experience which has for man the value of Godhead, and concerning which, therefore, in a certain sense we can venture to pronounce: “He is God” – this object, and therefore the occasion for the knowledge of God as the God of love, is the historical phenomenon Jesus of Nazareth. Jesus, in himself being in surpassing fashion the bearer of grace as well as of dominion over the world, is the archetypal image of the humanity which is to be united in the kingdom of God and his vocation to reveal the God who is love.”

(Barth 1972:661)

In die Gereformeerde ortodoksie word egter die ontologies-metafisiese interesse onverkort gehandhaaf. Dit ondersoek, beskryf en verduidelik die soortgelykheid (een-in-wese) van die wese van die *personae* (Vader, Seun en Heilige Gees) in die Drie-eenheid in terme van hulle onderlinge *synsverhoudings*. Die klem lê hier anders as byvoorbeeld by Philippus Melanchthon (1497-1560) wat gesê het dat om Jesus te ken is om sy weldade te ken – “(m)et ander woorde: dit is genoeg om te weet wat

Christus gedoen het, sonder om die geheim van sy persoon te ken” (Heyns 1978:229). Terwyl Melanchthon aan die een kant die “antitrinitariërs” van sy tyd sterk gekritiseer het, het hy bepaal die “opvattingen uit Aristoteles’ *Fysica* en *Metafisica* (bijvoorbeeld die voorstelling van een eeuwig wereld) ... nadrukkelijk verworpen” (Van Asselt & Rouwendal 1998:80).

Ook Immanuel Kant (1724-1804) het met sy kritiese vraag na die kennismoontlikheid van die metafisika as wetenskap die aandag vir die “praktiese” (die “funksionele”) en “analogiese” taal gevra. Miskien is dit singewend om hier fragmente uit Carl Friedrich ([1949] 1977:70-115) se vertaling van Kant (1783) se *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, weer te gee:

On the one hand, we must not seek to extend beyond all bounds knowledge based on experience, for then nothing but mere [phenomenal] world remains for us to know. On the other hand, we must not seek to transcend the boundaries of experience and to judge things outside experience as things-in-themselves ... We are keeping to this boundary when we limit our judgment to the relation the world may have to a Being whose concept lies outside all that knowledge of which we are capable within this world. In this case we are not attributing to the Supreme Being itself any of the qualities by which we conceive the objects of experience and we are thus avoiding *dogmatic* anthropomorphism. But we do attribute these qualities to the relations of the Supreme Being to the world. We are thereby allowing ourselves a *symbolical* anthropomorphism which, as a matter of fact, only concerns the language and not the object ... When I say that we are impelled to regard the world *as if* it were the work of a supreme will and intellect, I am not really saying more than the following: As a watch, a ship, or a regiment is related to the craftsman, the shipbuilder or the general, so this world of sense, or all that constitutes the basis of this aggregate of phenomena, is related to the unknown, which I conceive, not according to what it is in itself, but according to what it is for me in regard to the world of which I am part ... An insight such as this is gained by *analogy*, not in the usual meaning of an imperfect resemblance of two things, but of a perfect resemblance of two relations between totally dissimilar things Hence, by means of an analogy such as this, I can give a relational concept of things absolutely unknown to me. For instance, as

the promotion of the happiness of children is related to the love of parents, so the welfare of the human race is related to the unknown [quality] in God which we term love, not as though this unknown quality had the least resemblance to any human affection, but because we can conceive its relation to the world as similar to the relation that things of the world have to each other. But here the relational concept is a mere category; it is the concept of cause which has nothing to do with sense perception By means of this analogy there remains a conception of the Supreme Being which is adequately defined *for our purposes*, although we have left out everything that could determine this conception generally and *in itself*. For, we define this conception in respect of the world and therefore of ourselves and no more is necessary for us.

(Friedrich 1977:105-106, 106 nota 1; beklemtoning deur Kant)

Die kenteoretiese revolusie wat deur Kant veroorsaak is, het hand aan hand gegaan met die opkoms van die historiese kritiek op die gebied van die Bybelwetenskap. Nuwe-Testamentici het sedertdien begin verkies om na die “Christologieë” van die skrywers van die Nuwe Testament te verwys as “funksioneel” van aard. Die “titels” van Jesus word gesien as *metafore* wat in *analogiese* taal *waarde-oordele* met betrekking tot Jesus maak. Die Christologiese “titels” word met ander woorde nie as “synsoordele” opgeneem nie. Gevolglik was daar vanuit hierdie perspektief gefokus op die gedrag en funksie van Jesus wat uit sy woorde en daede afgelei kan word. Dit was hierdie gedrag en funksie wat veroorsaak het dat die na-Pase volgelinge van Jesus op ’n bepaalde manier oor Hom gedink en “eretitels” aan Hom toegeskryf het om hierdie gedrag en funksie te beskryf. ’n Teologiese benadering (wat bekend staan as die “funksionele Christologie”) wat grade van kontinuïteit en diskontinuïteit tussen die verkondigende voor-Pase *Jesus* en die verkondigde na-Pase *Christus* (die uitdrukking “Christus” is ’n voorbeeld van ’n “eretitel”) ondersoek, het binne die histories-kritiese paradigma tot stand gekom. Teenoor die “Christologie van bo” van die ontologies-metafisiese benadering, word die “funksionele” benadering die “Christologie van onder” genoem.

Histories-kritiese eksegete is van oortuiging dat die Nuwe Testament self nie getuienis van “ontologiese Christologie” bevat nie (kyk o a Bultmann [1951] 1952: 248). Dit sluit ook die Johannesevangelie in wat teen die einde van die eerste eeu

ontstaan het. In Johannes 1:1 lees ons dat die *Logos* by God was en self ook God is. Ons tref hier egter nie die tipiese ontologies-metafisiese skema aan nie, maar eerder 'n "funksionele" wyse van spreke oor hoe Jesus se "gedrag" en "funksie" verstaan is. Die konsep "Logos" het ontstaan in die konteks van die sogenoemde Hellenisties-Semitiese wysheidspekulasie en gnostiek, hoewel die gnostiek in die Johannesevangelie minder doseties voorgestel word (kyk o a Pannenberg [1964] 1968:160-161). God se ontmoeting met die mens word beskryf deur middel van die "waarde-oordeel"/"eretitel" *Logos*. Hierdie titel beskryf Jesus se intermediêre funksie: vanuit die "hemelse wêreld" tree die Skeppergod die *kosmos* binne.

Vandag word daar naas 'n "Christologie van bo" en 'n "Christologie van onder" ook 'n "Christologie van die kant" onderskei. Hierdie benadering is nie geïnteresseerd in Jesus se "gedrag" om daardeur die kontinuïteit of diskontinuïteit tussen die voor-Pase Jesus en die na-Pase verkondiging aan te dui nie. Dit ondersoek die waarskynlike ervarings van diegene rondom die historiese Jesus (volgelingen of teenstanders) in terme van die impak wat sy woorde en daede op hulle binne die sosiale konteks van die eerste-eeuse Mediterreense wêreld gehad het. Dit vra dus nie na die aard van die belydenis van hulle na-Pase geloof op grond van byvoorbeeld hulle eie of ander se ervarings van opstandingsverskynings nie.

Maar nou moet ons uiteraard nie dink dat die volgelingen van Jesus eers nádat hulle die opgestane Jesus gesien het, van God se teenwoordigheid in die lewe van Jesus of van hulleself bewus geword het nie. Ek het reeds daarop gewys dat alle "natuurlike" aangeleenthede vir die eerste-Mediterreense mens deur óf goddelike óf demoniese kragte beïnvloed is. Die erkenning dat Jesus "Seun van God" is (bv Rom 1:4; Mark 15:39) en nie deur Beëlsebul in besit geneem nie (kyk Mark 3:20-30/Matt 12: 22-26/Luk 11:14-18; Matt 9:32-34), word deur die vroegste getuies (Paulus en Markus) aan die kerugma oor die dood en opstanding van Jesus gekoppel. Dit is hierdie kerugmatiese tradisie wat aanleiding gegee het tot die *belydenis* met betrekking tot Jesus se twee nature, sy *Goddelike* en *menslike* oorsprong.

Hierdie tradisie kom voor in belydenisse van na-Pase Jesus-volgelingen wat deur middel van mites en metafore 'n godsdienstige ervaring van 'n besondere intieme verhouding tussen God en mens uitgedruk het (kyk Van Aarde 1997a:1138-1160; 1997b:150-172; 1998a:96-114). Soos ons gesien het, gaan hierdie ervaring, sover daar histories vasgestel kan word, terug na 'n soortgelyke fundamentele ervaring in die lewe van die voor-Pase Jesus self. Paulus (en in 'n sekere sin ook die

skrywers van die Matteus- en Johannesevangelie) het egter nie gemeen dat hierdie ervaring uniek aan Paulus of Jesus was nie, alhoewel Paulus na Jesus as die “eersgeborene onder die broers” (Rom 8:29) verwys het. Hy het dit wyer gesien. ’n Mens kan daarna as “kollektiewe personaliteit” verwys. Paulus het gepraat van ’n soortgelyke ervaring by ander gelowiges wat hulleself ook “kinders van God” genoem het. Hy het in hierdie verband spesifiek gebruik gemaak van die metafoer “aanneming tot kindskap van God”.

Die oorsprong van hierdie metafoer is terug te vind in die Grieks-Romeinse kultuur waar bloedverwantskap tussen vader en kind nie, soos in die oos-Mediterreense wêreld, van die allergrootste belang geag is nie. Kinders gebore buite ’n bepaalde familieverband is maklik as “eie” kinders aangeneem. Paulus herdefinieer op grond van hierdie invloed die uitdrukking “kinders van Abraham”, sodat dit nie in biologiese (τὸ κατὰ σάρκα) sin verstaan word nie, maar geestelik (τὸ κατὰ πνεῦμα). Gelowiges afkomstig vanuit die nie-Israëlitiese “nadies” kon daarom ook deel van God se huishouding word. Ongeveer dertig jaar nadat Paulus sy brief aan die Romeine geskryf het, formuleer die skrywer(s) van die Johannesevangelie hierdie selfde saak op ’n soortgelyke wyse wanneer hy (hulle) onderskei tussen ’n *natuurlike geboorte* en ’n *geestelike geboorte* (kyk o a Joh 3:5). Net soos Paulus gaan Johannes van die aanname uit dat Jesus op ’n natuurlike wyse gebore is, maar omdat Hy as “Seun van God” bely word, is daar ook sprake van ’n geestelike geboorte.

’n Verdere ooreenkoms tussen Paulus en Johannes is dat hulle Jesus se kindskap van God nie beskryf het as iets wat eers by Jesus se geboorte begin het nie, maar dat dit ’n saak van pre-eksistensie is. Hierbo het ons daarop gewys dat hierdie tipe formulering nie vanuit ’n ontologies-metafisiese dinkraamwerk plaasgevind het nie, maar dat dit eerder as “funksionele Christologie” gesien moet word. Johannes staan die gnostiese idee teë dat God nie met verganklike materie bemoeienis maak nie. Inteendeel, volgens Johannes (en Paulus) het God se *eniggebore* Seun (wat na analogie van die voorkoms van hierdie uitdrukking in die werke van die eerste-eeuse Joodse geskiedskrywer, Josefus, *Antiquitates* 20.2.1 – kyk Whiston [1960] 1978:415, beteken: “die geliefde seun onder die ander kinders”) mens in alle opsigte van menswees en menslike omstandighede geword – insluitende die aard van sy verwekking en geboorte.

Hierdie siening van Paulus en Johannes kom nie met dié in die wonderbaarlike verwekkingstories in Lukas en Matteus ooreen nie. Inteendeel, dit verteenwoordig

radikale teenoorstaande belydenisse. In sy stryd teen die gnostici het Ignatius (Ad Ephesios 19:1; vgl ook Ad Smyrnaeos 1:1), aan die begin van die tweede eeu, Paulus en Johannes, aan die een kant, en Matteus en Lukas, aan die ander kant, geharmonieer. Dit was eers op hierdie stadium in die teologiesegeskiedenis dat die belydenis geformuleer is dat God se ewige seun (kyk Paulus en Johannes se idee van pre-eksistensie) 'n maagdelike verwekking (kyk Matteus en Lukas) gehad het. Afgesien van Lukas (en Matteus in 'n sekere sin – kyk Allison 1993:147-155; Van Aarde 1997a:1146-1151), bevat die res van die Nuwe Testament nie die getuienis oor die maagdelike verwekking van Jesus nie. Die aanvang van die saamgestelde belydenis in die Niceense geloofsbelydenis dat die pre-eksistente Jesus mens geword het deur die Heilige Gees en die maagd Maria, is na Ignatius se saamgestelde belydenis terug te voer. Ignatius was verantwoordelik vir die kombinasie van twee uitsluitende mites. Die punt wat hy teenoor die gnostici wou maak, is dat Jesus waarlik mens was.

Dit wil lyk dat elke keer toe die vroeë kerk Jesus se maagdelike verwekking konnafeesioneel opgehaal het, dit die bedoeling was om die boodskap sterk te kommunikeer dat Jesus ongetwyfeld mens was. Die probleem in die tweede eeu binne Grieks-Romeinse konteks was nie soseer dat 'n mens as 'n godheid verklaar is nie. Die Grieke of Romeine het dikwels heldefigure of keisers (van wie daar mites oor weldade wat aan die mensdom bewys is, en wonderbaarlike verwekkings en/of 'n opstandingservaring uit die dood, ontstaan het) as gode of halfgode beskou (kyk Koester 1992:10-13; Sissa 1990:73-86). Die aanstoot was geleë in die oortuiging dat 'n "god" of "seun van god" 'n nederige afkoms kon hê en 'n afskuwelike dood gely het, soos dié van Jesus van Nasaret (kyk Seneca t o v Claudius in *Apocolocynosis* 5.19; 11:3 [vgl Eden 1984:127] of Celsus t o v Jesus in *Αληθής λόγος* 1.28, 67 [vgl Callagher 1982:49, 61]). Die klem in die vroeg-Christelike apologetiese geloofsbelydenis teen sowel die gnostiek as die Griekse mitologie en Romeinse keiserkultus was om die belydenis dat Jesus God is, uit te brei na die belydenis dat Jesus, Seun van God, ook mens is – en dan mens op 'n spesifieke wyse, en nie soos die helde- of koningsfigure van die tyd nie (kyk Koester 1992:13-15).

3. TAAL ÉN ERVARING: DIE SPORE VAN 'N DOGMA

Die historiese proses wat agter die ontstaan van belydenismatige taal lê, hou verband met die wyse waarop *religieuse taal* ontstaan en ontwikkel (kyk Ricoeur 1974:26, 38,

42-43). In hierdie verband is dit belangrik om kennis te neem van die epogmakende werk van die Switserse linguïst, Ferdinand de Saussure ([1915] 1966), waarin gewys word dat die konsep “taal” meerduidig verstaan moet word. Vanuit die perspektief van die dekonstruksie staan die postmoderne filosoof Jacques Derrida (1972:264; 1976:232) De Saussure se “logosentiese” en “strukturelistiese” beklemtoning van die spraakhandeling bo die geskrewe woord (*écriture*) teë (kyk Govinden 1994:139-141-143 – kyk later). Dit neem egter nie weg dat De Saussure se terminologiese onderskeid tussen die terme *langage*, *parole* en *langue* steeds bruikbaar is nie.

Langage is the broadest aspect, for it includes the entire human potential for speech, both physical and mental. As such, it is simply too broad and undefined an area to be studied systematically. *Langue*, however, is defined precisely by virtue of its systematic qualities. For *langue* is “language” as we use the word in speaking of the English “language” or the French “langage”. *Langage* is the language-system which each of us uses to generate discourse that is intelligible to others. Our individual utterances are what Saussure calls *parole*. Thus *langage* is linguistic potential, *langue* is a language-system, and *parole* is individual utterance.

(Scholes [1974] 1978:14)

M Turnell (in Johnson [1971] 1976:282) definieer *langage* (“Sprache”) as “an amalgam of the beliefs, custom, habits, social attitudes, and conventions that are current in the writer’s milieu.” Die uitdrukking “taal” is daarom nie iets wat slegs na ’n spesifieke taal soos Afrikaans, Frans of Duits verwys nie. “Taal” is uitdrukking van ervaring. “Taalgebruik” (*parole*) word gekenmerk deur spesifieke artikulasie. Aspekte soos styl hoort tot hierdie kategorie. “Religieuse taal” is ’n spesifieke aspek van “human potential for speech, both physical and mental” en is te onderskei van byvoorbeeld ’n “filosofiese diskoers” (hoewel ’n “religieuse diskoers” nie anders kan as om van die filosofiese – dit wil sê antropologies-fenomonologiese kategorieë – gebruik te maak nie). Religieuse taal (*langage*) is die fisiese verbalisering van religieuse ervaring.

Religieuse ervaring is ’n individuele aangeleentheid. Dit is eiendomlik persoonlik – ’n unieke mens se ontmoeting met God. Die enigste moontlike manier om hierdie ontmoeting te beskryf en te interpreteer is om van beeldspraak gebruik te

maak. Dit wil sê, religieuse taal praat oor God se ontmoeting met die mens deur hierdie relasie te *objektiveer* met behulp van begripsmatige objekte wat kom uit die mens se leefwêreld. God is egter nie 'n objek nie – die *Skepper* gaan bo *skepping* uit, hoewel die skepping die “Gees van die Skepper” adem. In teologie (spreke oor en vanuit God in verhouding met die mens – d w s *God-talk*) kan God nie voorgestel word anders as deur middel van beelde uit die menslike ervaring nie. Beeldspraak is weer 'n voorbeeld van *figuurlike* “taalgebruik” (*parole*). Digtters, byvoorbeeld, maak vrylik gebruik van figuurlike taal. Figuurlike taalgebruik is 'n *metafoor* wanneer die taalgebruik die terrein van *langage* betree. Dit gebeur wanneer taalgebruik die grense van individuele gebruik oorskry. As 'n groep mense die seggingskrag van beeldspraak erken, het die bepaalde *beeld* uit die menslike ervaring 'n *metafoor* geword en kan die betrokke beeld leksiografies as 'n metafoor met 'n spesifieke verwysingsmoontlikheid aangedui word. Metafore is sinchroniese taalgebruik (teenoor figuurlike *parole* van 'n individu wat diachroniese taalgebruik is) wat gebind is aan 'n spesifieke tyd en kultuur.

Religieuse ervaring kan nie anders as om *ervaar* te word nie. Religieuse ervaring word uitgedruk in figuurlike taalgebruik. Individue se religieuse ervaring is besonder privaat en persoonlik. Maar 'n godsdiens ('n kultiese aktiwiteit wat gekenmerk word deur spesifieke rites) is weer altyd groep georiënteerd. Daarom sal taal wat uitdrukking is van 'n groep mense se religieuse ervaring (d w s gebind aan tyd en kultuur), hoofsaaklik bestaan uit metaforiese (sinchroniese) taalgebruik. Wanneer hierdie metaforiese religieuse taalgebruik *geykte* taalgebruik geword het (d w s “gestandaardiseer” is), het dit reeds die vorm van *konfessionele formules* aangeneem.

'n *Credo* is *langage* wat die *potensiaal* het om, oor die grense van tyd en kultuur, as relevant vir mense anders as die groep of individu by wie die religieuse ervaring aanvanklik ontstaan het, te kan funksioneer. Wanneer 'n *credo* 'n vaste, geykte belydenis met normatiewe binding los van tyd en kultuur geword het, het dit die vorm van *dogma* aangeneem. Indien konfessionele formules abstrak, tydloos en blywend funksioneer, word dit gewoonlik as *leerstukke* (dogmas) beskou en gebruik. 'n Dogmatiese “leerstuk” veronderstel die *oordrag* (d w s “tradisie”) van 'n spesifieke “waarheid”. 'n *Waarheidsbeskouing* gaan hand aan hand met wat 'n bepaalde groep mense as korrek sien. Dit veronderstel kognitiewe konsensus en opponeer die verskeidenheid van opinies. Dogma verteenwoordig *distansiering* (wat Ricoeur 1974:26 *Entfernung* genoem het) van individuele subjektiewe ervaring. Dogma is *langage* wat

die *potensiaal* het om as instrument gebruik te word om te manipuleer, te marginaliseer en om opponente te elimineer.

Hierdie komplekse ontstaan en ontwikkeling van dogma impliseer met ander woorde vier eenvoudige fases. Dit verteenwoordig 'n beweging vanaf 'n (1) *fundamentele godsdienstige ervaring* na (2) *metaforiese taalgebruik* na (3) *konfessionele formules* na (4) *dogma*. Die fundamentele ervaring waarvan ons hier praat, was dié van Jesus van Nasaret. My ondersoek na die historiese Jesus (kyk Van Aarde [1999a]) het by my 'n bepaalde siening laat ontstaan van wat die fundamentele ervaring van God as "vader" in die lewe van Jesus kon wees. Hierdie siening het ek het beskryf in terme van die konsepte *inklusiwiteit* en *egalariteit* – konsepte wat ek "evangeliese waardes" genoem het (kyk Van Aarde 1997c, 1998a). Hierdie waardes is die boodskap dat *alle* mense *gelyke* toegang tot die genade van God het. Die byvoeglike naamwoorde "alle" en "gelyke" het onderskeidelik betrekking op die evangeliese waardes van *inklusiwiteit* en *egalariteit*.

Dit was waardes wat in skerp opposisie gestaan het met die konvensionele opvatting wat tradisioneel gangbaar in die tyd van Jesus was. In hierdie tyd het die Judeërs 'n baie spesifieke fundamentele ervaring van God gehad. Outentieke bestaan buite die grense van die Beloofde Land was moeilik voorsien. God is op 'n eksklusiewe wyse gesien as slegs toeganklik vir Israel as 'n uitgebreide biologiese familie. Ontmoeting met God is gereken om hoofsaaklik binne 'n spesifieke kultiese ruimte, die Jerusalemse tempel, plaas te vind. Binne die binne-ruimtes van onderskeidelik die "Heilige" en "Heiligste" van die tempel was God se verlossende handeling volgens hierdie opvatting deur die hiërargies-geordende agentskap van priesters uitgevoer. Daarom het die beleëring van Jerusalem, die vernietiging van die tempel en ballingskap 'n traumatiese krisis in religieuse ervaring meegebring. Binne die denkraamwerk van die apokaliptiek het die krisis maklik aanleiding tot eskapisme gegee en uitmond in die versugting na 'n hemelse utopie.

Die historiese Jesus het in "Galilea van die heidene" (kyk Matt 4:15) groot geword. Sy manier van praat oor God was vol van beeldspraak wat die wêreld van die landvolk van Galilea gereflekteer het. Dit het getuig van 'n ervaring van God wat nie konvensioneel was nie. Sy stories oor hoe God op buitengewone wyses koning is (en ook sy genesings in 'n sekere sin) was metafore waarin Jesus sy ervaring van God se *onbegrensde* en *onmiddellike* teenwoordigheid by *alle* mense uitgedruk het. Jesus het 'n beeld gebruik wat betrekking gehad het op 'n besondere intieme verwantskap van

sy tyd, te wete dié van 'n vader-seun verhouding. In die eerste-eeuse Mediterreense kultuur het 'n pa sonder 'n seun nie eer of geloofwaardigheid gehad nie. 'n Seun sonder 'n pa het weer geen eer of identiteit gehad nie. Jesus se gebruik van hierdie simbool het die kern van die kultuur van sy tyd bevraagteken. In hierdie hiërgiesgeorganiseerde samelewing het die patriarg sy gesin voor God verteenwoordig. Nie een van die gesinslede kon aanspraak maak om God se teenwoordigheid te ervaar sonder om binne die sfeer van die vader ingebed te wees nie.

My historiese Jesus-ondersoek het my uitbring by die siening dat Jesus as 'n "vaderlose" kind grootgeword het (kyk Van Aarde 1998b, 1999b). Dit is daarom opvallend dat Jesus nie die term "vader" gebruik het om die toegang tot God uit te beeld nie, maar die *kind* (vgl TomEvang 22:1-2; Mark 10:13-16 – Matt 19:13-15 – Luk 18:15-17; Matt 18:3; Joh 3:1-10). Wie nie soos 'n kind is nie, ervaar nie God se teenwoordigheid nie! Jesus se siening is eintlik radikaler as wat dit op die oog af lyk. Hy het nie kinders wat deur hulle pa "gelegitimeer" is ("aangeneem" is in die Grieks-Romeinse sin van die woord), as metafoor in gedagte gehad nie. Hy het na illegitieme "vaderlose straatkinders" verwys as simbool van diegene wat tot God se koninkryk behoort (kyk Schmithals 1986:447-448).

Dit wil lyk asof Jesus hier 'n fundamentele religieuse ervaring vanuit sy eie lewe in woorde en in daede uitgedruk het. Jesus, self 'n "vaderlose" figuur, het in terme van die profetiese tradisie (kyk o a Jes 1:16-17), opgetree as die beskermmer van vaderlose kinders, vroue (o a weduwees) wat nie binne die beskermingsfeer van 'n patriarg was nie, vreemdelinge en "basters" (bv die Samaritane) wat nie aanspraak kon maak op die "reg" om dieselfde versorging as mans wat biologies deel van die verbond met "Abrahamskinders" was nie. In die Ou Testament word die *geregtigheid van God* dikwels beskryf in terme van 'n opdrag om "reg" aan diesulkes te doen (vgl o a 1 Sam 8:14-18; Amos 2:6-8; 5:7, 10-12; 8:4-7; Hos 12:7-9; Jes 3:14-15; Miga 2:2; 3:1b-3; Eseg 45:9-12; Sag 7:9-19; Hos 6:6; Jes 1:10-17; Miga 6:6-8; Jer 7:5-7; 7:9-11).

Die "vaderloses" was die gemarginaliseerdes omdat hulle nie binne die patriargale sisteem ingepas het nie. Dit is egter opvallend dat Jesus se bemoeienis met vroue nie plaasgevind het in terme van om self die rol van 'n patriarg te speel nie (kyk Dreyer 1999:79-82). Jesus het by meer as een geleentheid self in die rol van vrou opgetree (vgl Malina [1981] 1993:54; Jacobs-Malina 1993:2). Sy bemoeienis met uitgestotenes het nie vanuit 'n posisie "van bo" geskied nie, maar vanuit die posisie

om een onder hulleself te wees. Jesus het nie net alleen God as “vader” aangespreek nie. Jesus het onder die gemarginaliseerdes gelewe asof Jesus én uitgestotenes kinders van God is – dit wil sê, Jesus het Homself gesien as hierdie mense se “fiktiewe” broer.

’n Sterk saak kan daarvoor uitgemaak word dat dit juis hierdie aspek van die *Jesus-saak* was wat die rede was dat só baie mense in die Mediterreense wêreld in só ’n kort tyd hulle by die Jesus-beweging aangesluit het. Immers, meer as 45% van die inwoners van die Romeinse Ryk was slawe. En slawe was mense wat op grond van die *Jesus-saak* die “reg” gekry het om “familie” van God te kon word omdat hulle “nie meer net slawe was nie, maar veral *broers in die Here*” (kyk Fil 16-17); dit wil sê *kinders van God* met ’n Goddelike erfreg (kyk Rom 8:14-17a, 29). In die Grieks-Romeinse wêreld was dit ’n vreemde gedagte dat slawe na hulle dood deel sou word van gode-families.

By Paulus (Fil 16) vind ons reeds die gedagte dat die kind van God nie net ’n *menslike natuur* (ἀδελφός ἐν σαρκί) het nie, maar ook ’n *geestelike natuur* (ἀδελφός ἐν κυρίῳ). Die skrywer(s) van die Johannesevangelie praat ook van die “twee oorspronge” van al God se kinders: “(A)an *almal* wat Hom [Jesus] aangeneem het, dié wat in Hom glo, het Hy [Jesus] die reg gegee om kinders van God te word. Hulle is dit nie van nature nie (οὐκ ἐξ αἱμάτων), nie deur die drang van ’n mens of die besluit van ’n man nie, maar God is hulle Vader” (ἀλλ’ ἐκ θεοῦ ἐγενήθησαν) (Joh 1:13). Op dieselfde wyse praat Johannes van fisiese brood en geestelike brood asook fisiese water en geestelike water. Dit beteken dat mense, hoewel hulle op ’n “menslike” wyse gebore is, as *geestelike mense* ook ’n “geestelike geboorte” het. Volgens Johannes geld dit ook vir Jesus – vir Hom op ’n besondere wyse méér as vir ander. Jesus is die “eersgeborene” (μονογενής παρὰ πατρός).

Soos die *Jesus-saak* al hoe verder uitgekring het, het die metafoor “seun (= kind) van God” deel geword van Christene se taalgebruik (*langage*). Christene ervaar God se teenwoordigheid op grond van hulle “deelhê aan” Jesus, Seun van God. Die retoriek van die Johannesevangelie kan in terme van hierdie dinkraamwerk beskryf word. Die lersers/hoorders van die evangelie word oorreed om nie hulle hoogste vertroue te plaas op Jesus wat volgens die tradisie die (fisiese) *seun van Josef* is nie, maar om hulle geloof te grond in Jesus, die (geestelike) *Seun van God* (kyk Joh 6:37-40; 20:30b), wat nie “gewone brood” aan die wêreld gee nie, maar die “brood wat uit die

hemel kom" (Joh 6:33). Wie ook al Jesus só "sien", "sien" die "Vader" (Joh 14:9). Die klaarblyklike bedoeling van só 'n retoriek (wat moontlik in terme van die Platonies-Stoïsynse filosofie en gnostiek geformuleer is – kyk Dodd 1953:98, 107-108), kon wees dat die *menswees van Jesus* nie gesien moet word as 'n struikelblok om *God se teenwoordigheid* te ervaar wanneer die Jesus-kerugma verkondig word nie (kyk Bultmann [1955] 1970:20-21, 40-42, 46-49).

Die gnostiek, wat deur die Platonies-Stoïsynse filosofie beïnvloed is, het geleer dat die goddelike essensie van bestaan nie in die materieel-sigbare skepping geleë is nie, maar in die "pneumatische idee" agter die materie wat nie met die fisiese oog waarneembaar is nie. Volgens die Johannesevangelie sê die opgestane Jesus (wat nie deur tyd of ruimte gebind word nie – kyk Joh 20:26): "Gelukkig is dié wat nie gesien het nie, en tog glo" (Joh 20:29b). Hoewel hierdie tipe metaforiese taalgebruik (*langage*) in terme van die Griekse filosofie geformuleer is, is die gebruik van die metafoer "Seun van God" in hierdie tekste *funksioneel* van aard en nie *ontologies* nie.

Die fokus in die Nuwe Testament lê op wat Jesus én wat gelowiges gedoen het. Ons kan daarna verwys as "funksionele Jesu-ologie" en "funksionele Christologie". Die Nuwe Testament vertel van die *verkondiger* wat die *verkondigde* geword het – van Jesus wat God "vader" genoem het en van gelowiges wat Jesus "seun van God" genoem het. Ná die Nuwe Testament het hierdie "gebeure" rakende Jesus se kindskap van God in 'n dogma ontwikkel. 'n Funksionele metafoer het 'n ontologiese metafoer geword. Funksionele Christologie het in ontologiese Christologie verander. Wat op die "natuurlike lewe" betrekking gehad het, het nou 'n "bo-natuurlike" saak geword.

In die Nuwe Testament het die verwysings na die twee nature van gelowiges gefunksioneer om hulle menslike en geestelike herkoms te beklemtoon. In die tyd ná die Nuwe Testament het hierdie tipe metaforiese taalgebruik (*langage*) 'n uitdrukking van Jesus se "wesensverhouding" tot die hemelse Vader – 'n statiese, abstrakte synskategorie – geword. Die konsep "twee nature" het dus aanvanklik as 'n metaforiese taalgebruik ontstaan. Dit was uitdrukking van die *fundamentele ervaring* dat niks wat fisies of kultureel van aard was, God se geestelike en onmiddellike teenwoordigheid kon verhinder nie. 'n Mensekind is "weergebore" as kind van God. Hierdie twee nature-metafoer het ontwikkel in 'n konfessionele formule en later in 'n onbevragekende, vaste dogma van Jesus se twee nature.

Teenoor die oortuigings van die Ariane (4de eeu n C) en die Sociniane en die Anabaptiste (16de eeu n C) is hierdie dogma ingespan om die *menslike natuur* van Jesus te beklemtoon. Later het ortodokse fundamentalisme die klemtoon omgekeer en die “bevestiging” van Jesus se Goddelike natuur het in ’n sekere sin die enigste polemiese kommer geword. Dit is ironies dat daardie gelowiges wat erns probeer maak het met die imperatief om aan die Jesus-saak deel te hê en om daarom op ’n paradoksale wyse selfverloënd die mensheid lief te hê (kyk Joh 3:16; 1 Joh 2:6), die opponente van die fundamentaliste geword het. Hierdie “liefde vir die wêreld” kan as paradoksaal beskryf word – want oënskynlik konflikerend word alles waardevol in die wêreld van geen waarde geag om dit wat van God is, as die hoogste waarde te reken (kyk 1 Joh 1:15; vgl Flp 3:7-8).

Ons het hier myns insiens nie met “sarcophobia” (*contra* Crossan 1998:xxiii) te doen nie, maar met “sarcophilia” – daardie soort liefde vir die mensheid wat die openheid het om in elke mens die moontlikheid te sien om vanuit God gebore te wees. So ’n gesindheid lê ten grondslag van die kerk se evangelisasie. Dit is ook die gesindheid waarop die metafoer van die twee nature aanvanklik betrekking gehad het – nie om mens teenoor God af te speel nie; nie om in die mens en in die mens se kultuur die *ultimate* te wil vind nie; maar ook nie om die outentisiteit van menswees te ontken nie; daarom ook nie om, soos die ortodokse fundamentalisme, die Godheid van Jesus só eensydig te beklemtoon, dat die erns maak met die funksionele metaforisiteit van die *mens Jesus se geestelike herkoms*, as “dwaalleer” bestry word nie

4. DEKONSTRUKSIE AS DUBBELE AFFIRMASIE

Betrokkenheid by die Jesus-saak neem die ontmoeting van God met die mens ernstig op. In die hande van die fundamentaliste het die dogma van Jesus se twee nature egter ’n stok geword waarmee “opponente” geslaan en geëlimineer word. Volgens die fundamentalistiese siening van dogma genereer dogma regverdigmakende en redende geloof. Diegene wie se oortuigings van hulle s’n verskil, word geag om “vyande van die geloof” (“vyande van die dogma”) te wees. Die polemiese handhawers van die dogma kan só blind raak, en nie die onbeperkte menslikheid van die historiese Jesus en die oorsprong van die dogma meer raaksien nie.

Om die fundamentele godsdienstige ervaring te wil (re)konstrueer wat aan die dogma geboorte gegee het, is nie om aan *foundationalism* skuldig te wees nie. *Foundationalism*

dationalism is 'n wetenskapsbenadering wat meen dat “waarheid” in objektiewe, vaste entiteite te vind is.

He who believes in foundationalism, believes that knowledge has firm foundations. The theory reassures us both that we have a solid foundation for our knowledge, and that we have a mechanism to construct the rest of the edifice of knowledge on this firm foundation ... In short, it reassures us that we can answer the sceptic ... This theory has a long history which can, in modern times, be traced to the period immediately following the Reformation – a fact that is in itself not without significance An obvious response to the anti-foundationalist position, such as outlined above, is to say that it inevitably results in relativism Anti-foundationalism [however] does not preclude certainty – neither in epistemology nor in theology ... The anti-foundationalist theologian should also have no problem with certainty regarding elements of his [or her] faith. What she/he refuses to do, however, is to situate these certainties at the basis of his/her theology, and attempting to infer the rest of the edifice of theological knowledge from them. Certainty is more or less randomly distributed through the fabric of knowledge, it is not in the basement, because there is no basement! Anti-foundationalism has no hang-ups about a certain foundation because it does not take the possibility of radical scepticism seriously.

(Mouton & Pauw 1988:177, 185-186)

Om 'n beeld van die *historiese Jesus* te konstrueer en dan hierdie konstruksie as die *enigste* geldige basis vir *God-talk* te beskou, sou wetenskapsteoretiese op *foundationalism* neerkom en op dieselfde wyse as die “prinsipes van die ortodoksie” funksioneer. Só 'n eksklusiwisme sou egter in stryd met die Jesus-saak wees. Eksklusiwistiese *favoritisme* was nie deel van Jesus se visie nie. Om in die *dekonstruksie van dogma* terug te vra na die *kanon agter die kanon*, na wat vóór die eerste “ja” lê – dit wil sê die *Jesus-saak* – kom nie neer op die rekonstruksie van die historiese Jesus nie. Al die “Quests” wat dit probeer doen het, was soos golwe wat gekom en gegaan het.

Dit beteken egter nie dat my program om die dogma te *dekonstrueer* 'n keuse vir relatiwisme is wat oordeel dat enigiets aanvaarbaar is nie. Ek gebruik die woord “*dekonstrueer*” (kyk Brink 1985:10-26) met die klem nie op “afbrekende vernietiging” (*Vernichtung*) nie, maar op “analitiese konstruksie” (*Aufrichtung*). Die program

wat ek binne die raamwerk van my historiese Jesus-navorsing as “betrokke hermeneutiek” beskryf het (Van Aarde 1994:586-588), veronderstel nie ’n gesindheid van om absoluut vry van kerklike konfessies te wees nie. So ’n vrysinnigheid is die kenmerk van die liberale teologie. Vir my is betrokke hermeneutiek van Christelike dokumente kritiese teologie wat geloof ernstig opneem. Wat geloofsdokumente van die kerk betref, respekteer ek met hierdie hermeneutiese program die konfessionele formules in terme van hulle eie bedoeling. Betrokke hermeneutiek is vir my die kritiese ondersoek na wat fundamenteel ten grondslag van die artikulasie van geloof kon lê. Omdat ek nie meen dat daar iets soos *die* waarheid is nie, of dat “waarheid” eens-en-vir-altyd in formules vasgeskryf kan word nie, bestaan hierdie ondersoek vir my uit ’n oneindige *soeke* – ’n *reis* wat nie eindig nie.

Elke besondere “soektog na Jesus” (die sogenoemde *Old Quest*, die *New Quest*, die *Third Quest* en die *Renewed New Quest*) was en word mede-bepaal deur die tyd en die kultuur waarin die reisiger homself en haarself bevind het of steeds bevind. Die adjektief “betrokke” in die uitdrukking “betrokke hermeneutiek” het betrekking op die *kritiese* ingesteldheid. Dit het ten doel om, sover as wat dit moontlik is, in ’n sekere sin “distansie” van tyd en kultuur te neem. Distansie help om in te sien dat die organisering en institusionalisering van mense en instellings in alle tye die neiging het om hiërargieë te vorm wat mense kan degradeer en hulle outensiteit kan ontnem. Om by die Jesus-saak betrokke te wees noodsaak “kultuurkritiek”. Dit vereis ook ’n kritiese lees van en refleksie op Skrif en dogma, *op norma normans* én *norma normata*. Dit vra insig in die moontlikheid dat die kontemplasie van die tradisies van gelowiges (in sowel die *normerende norm* as in die *afgeleide norm*) nie net mense se outensiteit kan aanhelp nie, maar ook van die fundamentele ervarings in die lewe van Jesus kan vervreem.

Dit is duidelik dat betrokke hermeneutiek as strategie nie te rym is met onverdraagsame *foundationalism* nie. Betrokke hermeneutiek veronderstel ’n strategie wat rekening daarmee hou dat die metafore waarin geloofsartikels uitgedruk is, aan tyd en kultuur gebonde is – en daarom hulle relevansie kan verloor. ’n Keuse vir *anti-foundationalism* is egter nie ’n keuse vir relativisme nie. Relativisme heers wanneer daar vir *credo*’s geen funksie gesien word nie. In betrokke hermeneutiek word die *retoriek van die dogma* steeds as van belang geag. Met “retoriek” word hier bedoel die “boodskap” wat deur die dogma gekommunikeer word, dit wil sê dit wat die dogma “leer” (*doctrinare*). Die “begeerte” waarmee ons hier te doen het, is om ja te sê

waarop reeds vroeër ja gesê is. Dit is vanuit hierdie perspektief dat ek die uitdrukking “dekonstruksie van dogma” gebruik. Ek sluit in hierdie verband direk by die Franse filosoof Jacques Derrida aan.

Vroeër het ek gesê dat dekonstruksie die “metafisiese” grondbeginsel van die strukturalisme teëstaan. Volgens die strukturalisme word “betekenis” nie bepaal op grond van die sogenaamde *Grundbedeutung* van ’n woord nie. “Betekenis” is volgens Plato (kyk Louw 1982:23) ’n kwessie van ’n relasie tussen *natuurlike betekenis* (φύσις) en *betekenis op grond van konvensie* (θέσις). Volgens die strukturalisme *het* ’n woord egter nie “betekenis” nie, maar ’n woord *be-teken*. Hierdie verhouding van *representasie* (of *eksternalisering*) word deur Ferdinand de Saussure (1857-1913) beskryf as dié tussen die *signifier* en die *signified*. Hierdie standpunt kom daarop neer dat “meaning always turns on the relation between a word and the object to which it refers” (Thiselton 1977:76). Strukturalisme probeer met ander woorde om “logosentrisme” te voorkom. Derrida stem saam dat betekenis die produk is van ’n “differensieële verhouding tussen verwysers”, maar lê op ’n nuwe wyse weer op die Westerse tradisie van “logosentrisme” klem. In die tradisionele Platoniese denke (kyk Andronikus se uitdrukking μετά τὰ φύσικα, in De Vleeschauer s a:162) lê “betekenis” ágter of ná die fisiese.

Volgens Derrida (kyk Newton 1988:147) is taal ’n nimmereindigende ketting van woorde wat geen ekstra-linguïstiese oorsprong of einde het nie. Die uitdrukking “différance” het betrekking op die “afwesigheid van ’n verwysing” (kyk De Beer 1986:456). “Betekenis” kan dus nooit ten volle verteenwoordig wees nie, omdat taal die soeker na “betekenis” altyd na ander taal verplaas. Volgens Derrida het De Saussure nie werklik van “logosentrisme” losgekom nie, omdat hy “spraak” bo “skrywe” stel en gemeen het dat die *betekenaar* (verwysers) en die *betekende* (verwysde) presies op dieselfde tydstip in die spreekhandeling versmelt. Indien “skrywe” (en nie “spraak” nie) as model gebruik word om te probeer verstaan hoe taal funksioneer, word ingesien dat in ’n geskrif die *verwysers* altyd produktief is. “Skrywe” veronderstel dus ’n tydsdimensie in taalgebruik wat die versmelting tussen die *verwysers* en die *verwysde* ondermyn, omdat elke geskrewe woord reeds ’n netwerk van verwysings bevat (die sogenoemde beginsel van intertekstualiteit). Om “betekenis” dus te probeer beskryf is om van “teks” tot “teks” *verplaas* te word (die sogenoemde beginsel van *différance*). Die *soeke na betekenis* is om op reis na “betekenis” te wees. Dit kan ook beskryf word as die “begeerte” na ’n ideaal. Derrida beklemtoon egter dat dit

nie daarop neerkom om die “vraag na die niks in die sentrum van my [Derrida se] interpretasie van die dekonstruksie (te plaas) nie” (Derrida, in Goosen & Van der Walt 1999:38).

Om die “leer wat in die belydenis” opgeneem is, te beskryf vra die “dekonstruksie van ontologie”, die “nie-ontologiese ervaring van die onmoontlike”, die *affirmasie* van om *ja* te sê op die “ideaal” wat net in denke moontlik is. Dit is ’n “ja” wat oor en oor herhaal word, ’n belofte om weer “ja” te sê, “wat beteken dat die herinnering van die eerste ja reeds ingesluit is in die belofte” (kyk Jacques Derrida, in Goosen & Van der Walt 1999:38-45). In ’n onderhoud met Derrida wat in Afrikaans gepubliseer is, sê die “filosoof van die dekonstruksie”:

Ek wil graag terugkom na jou [Danie Goosen se] verwysing na die dubbele *affirmasie*, die feit dat die ja onmiddellik herhaal moet word. Wanneer ek “ja ja” sê, impliseer ek dat die eerste ja ... die struktuur van ’n antwoord het, d w s die ander is al reeds daar en vra vir iets of vertel vir my iets. Wanneer ek ja sê op ’n versoek of vir ’n gebeurtenis of vir ander, is die ja altyd ’n antwoord. Ek kan nie ja sê vanaf die begin nie. Die mees oorspronklike ja is altyd al reeds sekondêr, d i ’n antwoord. Die ander praat eerste. Ek sê ja wanneer iemand reeds gepraat of my aangespreek het. Dit beteken – as dit iets beteken – dat die oorspronklikste ja, die eerste antwoord, belowe om herhaal te word ... So die belofte is ingesluit in die eerste ja. Die eerste ja is reeds tweemaal uitgevoer. Ek belowe om dit te herhaal, wat beteken dat die herinnering van die eerste ja reeds ingesluit is in die belofte.

(Derrida, in Goosen & Van der Walt 1999:44)

Om geloof mondeling te bely, of om ’n geloofsbelijdenis op te stel, is ’n voorbeeld van om ’n “belofte” te herhaal, om ja op ja te sê. Daarom, ook in ’n post-moderne sin van die woord, behoort daar nie beswaar te wees teen die kerk se verwagting dat ’n predikant aan belydenis gebind is nie.

As predikant van die Nederduitsch Hervormde Kerk het ek in 1974 ’n formule (waarin veelseggend die woord “belowe” opgeneem is) onderteken wat soos volg in die huidige Kerkorde (Ordinansie 1.1.2) lui: “Ek verklaar hiermee dat ek die leer wat uitgedruk is in die formuliere van eenheid, naamlik die Nederlandse Geloofsbelijdenis

denis, die Heidelbergse Kategismus en die Dordtse Leerreëls van harte onderskryf en dat ek daarvan vas oortuig is en glo dat dit in ooreenstemming is met die Woord van God. Ek *beloof* om my in my verkondiging hierdeur te laat lei ..." (Kerkorde [1997] 1998:4; my beklemtoning). Hierdie formule gee ook met die frase "die leer wat uitgedruk is in die ..." erkenning aan die verskynsel "intertekstualiteit". Ek verstaan die term "leer" as die "gebeurewoord" *doctrinare*, verwysende na wat die belydenisskrifte leer (d w s "waardes" in die belydenisskrifte wat met die Woord van God ooreenkom en verder retories oorgedra word. Die "belofte" veronderstel 'n ja op 'n vorige ja.

Om op die spore terug te gaan is om te "dekonstrueer". Volgens die kerugmatiese tradisie verteenwoordig die verkondiging van die vroegste kerk die eerste "ja". Volgens Karl Barth (1960:46, 154) is die boodskap van Jesus die eerste "ja" (teenoor die sondige mens se "nee") op God se ontmoeting met die mens. In die denke van Joachim Jeremias (1960:12-25) is wat ons van Jesus het, 'n "oproep" wat 'n "antwoord" uitnooi. Volgens hom kan die verhouding tussen die "verkondigende Jesus" en die "verkondigde Christus" daarom as 'n "Aufruf"- "Antwort" verhouding beskryf word. So 'n siening kom ooreen met wat Derrida hierbo gesê het, naamlik dat 'n mens nie van die begin af "ja" kan sê nie. 'n Dekonstruktiewe lees van 'n teks (ook van 'n dogma) veronderstel 'n ondersoekende reis vanaf die een "ja" na die ander "ja", op soek na die "kanon agter die kanon" (Van Aarde 1999b).

In hulle bespreking van Derrida (1987) se werk, *The post card: From Socrates to Freud and beyond*, het Caputo & Winqvist (1990) ook die verhouding tussen die "verkondigende Jesus" en die "verkondigde Christus" as voorbeeld gebruik om Derrida se program van dekonstruksie (gebaseer op die voorrang van "skrywe" bo "spreke") te verduidelik. Volgens Derrida (1987: 20) moet die feit dat (die mondelinge) Sokrates alléén kenbaar is deur die geskrifte van Plato, gesien word as voorbeeld dat "communication necessarily depends upon writing." Ons stel Plato tradisioneel voor as iemand wat sit en Sokrates wat in sy oor fluister, Plato wat Aristoteles aan die skryf het, Aristoteles vir Thomas Aquinas, ensovoorts.

Instead of an image of an evangelist with pen in hand and ear cocked heavenwards waiting for his next line ... imagine the Derridean counterpart: a large Jesus seated at a writing desk, while diminutive evangelists whisper in his ear; and not just the evangelists, but whole communities, churches, clusters of even more diminutive figures whose names and faces

we cannot make out, feeding Jesus lines that grew out of oral traditions and liturgical practises, passed on and altered, altered and passed on, and put into his mouth. The sayings of Jesus are dictated by those who followed him; the Teacher is the effect produced by those who are supported to be receiving the teaching. You see the Derridean, deconstructionist reversal here: Jesus as effect, i.e., not an original content which is perceived and communicated ... but a content which is produced by the followers; the founder is founded.

(Caputo & Winquist 1990:22)

5. VANAF DOGMA TOT ERVARING ÉN BELYDENIS

Om te begin saamvat: dekonstruksie van dogma vra om die boustene van die dogma raak te sien. Hierdie strategie onderskei vier fases: die fundamentele religieuse ervaring wat in metaforiese taalgebruik uitgedruk is, in kofessionele formules oorgegaan het en aanleiding tot vaste dogmas gegee het. Dekonstruksie van dogma vereis nie as sodanig die ontslae raak van die kofessionele formules voorafgaande aan die vasstelling van die dogma nie. Dit het met ander woorde nie ten doel om aan die "leer wat in die belydenis uitgedruk is", afbreek te doen nie. Om geloof te bely is immers om in herinnering aan 'n vorige "ja" weer eens "ja" te sê en nie om die vorige "ja" tot niet te maak nie. Maar die nuwe "ja" kan nooit dieselfde as die vorige "ja" wees nie. Dekonstruksie ondermyn die versmelting van die verwyser met die verwyser. In 'n sekere sin het ons met 'n paradoksale ja-nee te doen. Om opnuut "ja" te sê is om verplasend "nee" op die vorige "ja" te sê, want die ideaal (wat net in denke moontlik is) het nie gerealiseer nie en kan maar net *begeer* word. Die ideaal kan nie wewesenlik nie, omdat onself, ons *langage*, ons kultuur, ons eie belange struikel-blokke is.

Dekonstruksie het daarom as "betrokke hermeneutiek", naas 'n positiewe, ook 'n negatiewe taak. Dit is veral by die vasstelling van dogmas dat magsbelange 'n rol begin speel. Natuurlik is daar in alle kommunikasie struikelblokke ter sprake. Maar dit is in die teologiegeskiedenis opvallend dat maghebbers dogmas gebruik om opponente te manipuleer of te ekskommunikeer. Sodoende word die ideaal van om geloof te bely telkens verydel. Aan die negatiewe kant stel dekonstruksie, deur die identifisering van vorige boustene, die verskuilde struikelblokke agter die vasstelling van die dogma (as vervreemding van die Jesus-saak) aan die kaak. Aan die positiewe

kant wil die raaksien van die opeenstapeling van boustene die relevansie van die dogma (of gebrek daaraan) uitwys. Die positiewe doel het twee vrae in die oog: Is die metafore (gebind aan 'n bepaalde tyd en kultuur), waarin die fundamentele religieuse ervaring uitgedruk is, steeds funksioneel? Is die konfessionele formules wat gebruik is, die mees geskikte draer (tradisie) van die betrokke fundamentele religieuse ervaring?

Dit is 'n illusie om te dink dat eie-wêreldse belange nie 'n rol by die vorming van dogmas gespeel het of steeds sal speel nie. Die aard van hierdie belange verskil wat tyd en kultuur betref. Soms oorheers ekonomiese én politieke belange, en ander kere familiale én politieke. Die metafore wat gebruik word, sal hierdie belange weerspieël. In die loop van die ontwikkeling van die dogma oor Jesus se twee nature het die familiale én die politieke in die eerste fases gedomineer. Die fundamentele religieuse ervaring in die lewe van Jesus en sy eerste volgelingen, en dié se konfessionele formules, is derhalwe in metafore na aanleiding van die politieke belange van die familie uitgedruk. Soos konings "seuns van gode" genoem is, het Jesus God as "koning" en "vader" ervaar en voorgestel (kyk o a Matt 6:9-10). Ook die deelname aan hierdie ervaring het by Jesus se eerste volgelingen gelei tot belydenisse in soortgelyke metafore (kyk o a Rom 8:14-17). Gedurende die laaste fases van dogmavorming het die relevansie van die metafoor "familie" vervaag.

Die laaste fase het gedurende die sestiende en die sewentiende eeu plaasgevind. Eers het 'n pouslike dekreet die dogma uitgebrei om ook 'n klousule oor die "onbevleete verwekking" van Jesus en die "voortdurende maagdelikheid" van Maria in te sluit. Die Sociniane wat nie die "volle menslikheid" van Jesus wou aanvaar nie, is met behulp van hierdie uitgebreide dogma as kettere verklaar. In Nederland het die Calviniste met hierdie dogma gekonformeer, met uitsluiting van die aspekte van Mariologie. Hulle motief was klaarblyklik politieke gedrewe. Met behulp van die Nederlandse Geloofsbelijdenis wou hulle by die Rooms-Katolieke Spaanse koning wat oor Nederland geheers het, aanspraak maak om die vervolgings van die kant van Rooms-Katolieke teen die Calviniste te staak.

Die "leer" soos uitgedruk in die dogma oor Jesus se twee nature en soos dit in beide die pouslike edik en in die Nederlandse Geloofsbelijdenis neerslag gevind het, was om die *mensheid van Jesus* te beklemtoon. Met hierdie dogma wou die Calviniste nie net ter wille van politieke oorlewing die guns van die Rooms-Katolieke koning wen nie, maar ook die Anabaptiste bestry wat die mensheid van Jesus on-

derwaardeer het. Die Rooms-Katolieke pous wou enkele jare tevore met hierdie dogma die Sociniane bestry. Hierdie “ketter” het ook die mensheid van Jesus ontken omdat hulle die versoeningsleer verwerp het wat gebou was op Anselmus se oortuiging dat Jesus se “offerdoed” God se toorn teen die mensheid sou afweer, asof God met ’n mens se offer gedwing sou kon word om God weer goed te maak (kyk o a Heyns 1978:289).

Dit is ironies dat die verwoording wat sedert die sewentiende eeu gebruik is om Jesus se mensheid te beklemtoon, die instrument vir die ortodoksie geword het om Jesus se Godheid te beklemtoon en om die beklemtoning van sy mensheid af te skaal. Die frase “Josef het nie seksuele gemeenskap met Maria gehad nie” – ’n verwoording wat terug te voer is na pous Paulus IV se edik en na die Nederlandse Geloofsbelijdenis – was die aanknopingspunt waarby die ortodoksie aangesluit het. Dit is hierdie frase wat aanleiding gegee het dat die dogma oor Jesus se twee nature as instrument gebruik is om Jesus se Goddelikheid oor te beklemtoon en om sy mensheid af te skaal.

Die Skriftuurlike bewysteks wat vir die Calviniste as substansiëring van hierdie dogma gedien het, is ontleen aan die Johannese metaforiese taalgebruik rakende die dubbele natuur van ’n kind van God wat ’n fisiese én ’n geestelike geboorte het (Joh 1:13). Die bewysteks vir die pous se dekreet was geneem vanuit apokriewe getuienis in die Kindheidsevangelie van Jakobus, Josef die Skrynerker en Pseudo-Matteus. Hierdie dokumente het voortgebou op die geboorteverhale in die Lukas- en Matteusevangelie.

Beide die Rooms-Katolieke en die Calviniste was klaarblyklik onbewus van die feit dat twee uiteenlopende “Christologieë” in die eerste eeu die kontekste van hierdie twee tradisies gevorm het. Die Calviniste se teksbewys hou verband met die dualistiese metaforiese taalgebruik in die Johannesevangelie (en in Paulus) rakende kinders van God se twee nature. Die Rooms-Katolieke s’n hou verband met die mitologiese taalgebruik in kindheidsevangelies rakende die goddelike geboorte van ’n held. Wat eintlik gebeur het, is dat beide die pous en die Nederlandse Geloofsbelijdenis hulle dogmatiese oortuigings op die vierde-eeuse Niceense geloofsbelijdenis gebou het. Die teksbewyse se funksie was om as *dicta probantia* te dien. Histories-kritiese eksegese van hierdie tekste kan egter nie hierdie funksie onderskryf nie.

Die politieke interesse agter die vorming van die Niceense geloofsbelijdenis was Konstantyn se begeerte om die eenheid van die Romeinse keisserryk te handhaaf, sodat die druk van enersyds die Germane en andersyds die Perse verlig kon word. Hy

het die godsdienstdispuut tussen Aleksander (en Atanasius) en Arius (en Eusebius van Nicomedië) benut om hierdie doel te bereik. Die Ariane was gnosties geïnteresseerd en het ook in 'n sekere sin die mensheid van Jesus ontken. Die "leer" oor die twee nature wat met ander woorde in die Niceense geloofsbelydenis uitgedruk is, wou hierteenoor die *mensheid van Jesus* bevestig. Die oorsprong van hierdie belydenis gaan na Ignatius in die tweede eeu terug. Dit was Ignatius wat die wedersyds uitsluitende taalgebruik in die Nuwe Testament oor Jesus se mensheid en Godheid gekombineer het.

Die Nuwe Testament het hoofsaaklik gedurende die tweede helfte van die eerste eeu ontstaan. Die artikulasie van die geloof rakende die twee nature van Jesus wat in die Nuwe Testament uitgedruk is, het gebruik gemaak van metafore uit die mitologie en die keiserkultus. Jesus, seun van die hemelse vors, het in sy metaforiese vertellings (gelykenisse) God se koninkryk beskryf in terme van kategorieë wat nie die hiërargieë van die konvensionele konings of godefamilies weerspieël het nie. Die metafore wat gebruik was om die ervaring van absolute afhanklikheid (geloof) mee uit te druk, was gebaseer op die woorde en dade van Jesus dat gelowiges kinders van God is, hoewel hulle fisies moontlik nie tot die familie van Abraham behoort het nie. Hierdie geloof was uitdrukking van die ervaring van om direkte en onmiddellike (anti-hiërargiese) toegang tot God te hê. Die fundamentele religieuse ervaring in die lewe van Jesus wat só 'n geloof onderbou het, was myns insiens dat Jesus, as vaderlose figuur, God as vader ervaar het.

Die vraag is nou of die retoriek in die laaste fase van dogmavorming met hierdie fundamentele ervaring kongruer. Dit is myns insiens duidelik dat die ortodokse fundamentaliste se verstaan van die twee nature nie met hierdie fundamentele ervaring korreleer nie. Hulle gebruik dogma as 'n instrument wat in staat sou kon wees om geloof te genereer. Jesus het geloof verstaan as om te lewe in die onmiddellike teenwoordigheid van God – maak nie saak wat jou geslag, ouderdom, etnisiteit, nasionaliteit, religieuse affiliasie of seksuele oriëntasie is nie. Fundamentaliste gebruik die dogma om mense van God te verban. Vir Jesus was uitgestotenes die simbool van mense wat in God se teenwoordigheid met die ervaring van absolute afhanklikheid lewe.

'n Ander kwessie is of die metafore wat gedurende die verskillende boufasies gebruik was om uitdrukking van die dogma te wees, steeds vandag in ons post-

moderne wêreld relevant is. Die metafoor “kind van God”, lyk vir my, het relevansie behou. Die post-moderne era het ons besonder sensitief vir die gemarginaliseerde gemaak. Een van ons dringende maatskaplike probleme is die toename van straatkinders oor die wêreld. Die mate van hulle trauma en ellende word steeds deur bykans almal verstaan. Jesus het hierdie tipe kinders as simbool gebruik om God se helende teenwoordigheid by verwarde mense te beskryf. Wanneer geloof in die kerk vandag verwoord word, konfessionele formules opgestel word of dogmas gevorm word, behoort die krag van hierdie simbool nie onderskat te word nie.

Literatuurverwysings

- Allison, D C 1993. *The new Moses: A Matthean typology*. Minneapolis, MN: Fortress.
- Barth, K [1952] 1972. *Protestant theology in the nineteenth century: Its background & history*, tr by J Bowden. London: SCM.
- [1953] 1960. *Die kirchliche Dogmatik, Vierter Band: Die Lehre von der Ver-söhnung*, Erster Teil. Zürich: EVZ-Verlag.
- Bourguignon, E 1979. *Psychological anthropology: An introduction to human nature and cultural differences*. New York, NY: Holt, Rinehart & Winston.
- Brink, A 1985. Transgressions: A quantum approach to literary deconstruction. *Journal of Literary Studies* 1/3, 10-26.
- Bultmann, R [1951] 1952. Das christologische Bekenntnis des Ökumenischen Rates, in *Glauben und Verstehen: Gesammelte Aufsätze*, Zweiter Band, 246-261. Tübingen: Mohr.
- [1951] 1974. *Theology of the New Testament*, Vol one, tr by K Grobel. London: SCM.
- [1955] 1970. *Theology of the New Testament*, Vol two, tr by k Grobel. London: SCM.
- Burckhardt, J 1949. *The age of Constantine the Great*. New York, NY: Pantheon.
- Callagher, E V 1982. *Divine man or magician? Celsus and Origen on Jesus*. Chico, CA: Scholars Press. (SBL Dissertation Series 64.)
- Caputo, D L & Winquist, C E 1990. Derrida and the study of religion. *Religious Studies Review* 16(1), 19-25.

- Collins, A Y 1996. The origin of Christian baptism, in *Cosmology & eschatology in Jewish & Christian apocalypticism*, 218-238. Leiden: Brill. (Supplements to the Journal for the Study of Judaism.)
- De Beer, C S 1986. Dekonstruktiewe lesing van 'n teks. *HTS* 42, 435-463.
- Derrett, D M 1997. *Journal of Higher Critical Studies*.
- Derrida, J 1972. Structure, sign, and play in the discourse of the human sciences, in Donato, E & Macksey, R (eds), *The structuralist controversy: The language of criticism and the sciences of man*. Baltimore, Va: John Hopkins University Press.
- 1976. *Of grammatology*. Baltimore, Va: John Hopkins University Press.
- 1987. *The postcard: From Socrates to Freud and beyond*, tr by A Bass. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- De Saussure, F [1915] 1966. *Kursus in Algemene Taalkunde*, bewerk deur C Bally en vertaal deur A Lee. Pretoria: Van Schaik.
- De Vleeschauer, H J s a. *Geskiedenis van die Wysbegeerte in die Weste, Band 1: Die wysbegeerte van die klassieke oudheid*. Kaapstad: Nasou.
- Dodd, C H 1953. *The interpretation of the Fourth Gospel*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Dreyer, Y 1999. Jesus en vroue. *HTS* 55(1), 70-96.
- Eden, P T (ed) 1984. *Seneca's "Apocolocyntosis"*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Engelbrecht, B J 1964. Enkele dogmatiese opmerkings oor die kerklike leer aangaande die Triniteit, met besondere verwysing na die status van die persone en die post-eksistente Christus ten opsigte van die Vader. *HTS* 19/3 & 4, 138-189.
- Evans, D 1987. Academic scepticism, spiritual reality, and transfiguration, in Hurst, L D & Wright, N T (eds), *The glory of Christ in the New Testament*, 175-186. Oxford, UK: Clarendon Press.
- Friedrich, C J [1949] 1977. *The philosophy of Kant*, edited with an introduction by C J Friedrich. New York, NY: The Modern Library.
- Funk, R W & Hoover, R W (& The Jesus Seminar) 1993. *The five gospels: The search for the authentic words of Jesus*. New York: Macmillan Publishing Company. (A Polebridge Book.)

- Funk, R W (& The Jesus Seminar) 1998. *The acts of Jesus: What did Jesus really do? The search for the authentic deeds of Jesus*. San Francisco, CA: Harper-SanFrancisco. (A Polebridge Book.)
- Goosen, D & Van der Walt, J (& Redaksie van *Fragmente*) 1999. Die tragiese, die onmoontlike en die demokrasie: 'n Onderhoud met Jacques Derrida. *Fragmente: Tydskrif vir Filosofie en Kultuurkritiek* 3, 35-61.
- Govinden, B 1994. The search for meaning: Creating a dialogue between literature and theology, in Mouton, J & Lategan, B (eds), *The relevance of theology for the 1990s*, 137-157. Pretoria: HSRC. (Series on Methodology.)
- Grant, R M 1971. *Augustus to Constantine*. New York, NY: Harper & Row.
- 1990. Constantine the Great, in Ferguson, E (ed), *Encyclopedia of early Christianity*, 225-227. New York, NY: Garland Publishing.
- Grillmeier, A 1979. *Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Band 1: Von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)*. Freiburg: Herder.
- Hahn, F [1963] 1964. *Christologische Hoheitstiteln: Ihre Geschichte in frühen Christentum*. 2.Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Heyns, J A 1978. *Dogmatiek*. Pretoria: N.G. Kerkboekhandel Transvaal.
- Jacobs-Malina, D 1993. *Beyond patriarchy: The images of family in Jesus*. New York, NY: Paulist Press.
- Jeremias, J 1960. Der gegenwärtige Stand der Debatte und das Problem des historischen Jesus, in Ristow, H & Matthiae, K (Hrsg), *Der historischen Jesus und der kerygmatische Christus*, 12-25. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt.
- [1971] 1971. *New Testament theology, Volume one: The proclamation of Jesus*, tr by J Bowden. London: SCM.
- Johnson, A M [1971] 1976. Glossary of formalist and structuralist terms, in Johnson, A M (ed), *The New Testament and structuralism: A collection of essays by Corina Galland, Claude Chabrol, Guy Vuillod, Louis Marin and Edgar Hau-lotte*, edited and translated by A M Johnson, Jr. Pittsburgh, PA: Pickwick. (Pittsburgh Theological Monograph Series.)
- Kerkorde Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika [1997] 1998. Pretoria: SENTIK.
- Koester, H 1992. Jesus the victim. *JBL* 111(1), 3-15.
- Louw, J P 1982. *Semantics of New Testament Greek*. Philadelphia, PA: Fortress. (SBL Semeia Studies.)

- Malina, B J [1981] 1993. *The New Testament world: Insights from cultural anthropology*. Revised edition. Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox.
- Mouton, J & Pauw, J C 1988. Foundationalism and fundamentalism: A critique, in Mouton, J, Van Aarde, A G & Vorster, W S (eds), *Paradigms and progress in theology*, 176-186. Pretoria: HSRC. (HSRC Studies in Research Methodology 5.)
- Meijering, E P 1974. *Orthodoxy and Platonism in Athanasius: Synthesis or anti-thesis?* Leiden: Brill.
- Newton, K M (ed) 1988. *Twentieth-century literary theory*. London: Macmillan.
- Pannenberg, W [1964] 1968. *Jesus – God and man*, tr by L L Wilkens & D A Priebe. London: SCM.
- Patterson, S J 1998. *The God of Jesus: The historical Jesus & the search for meaning*. Harrisburg, PA: Trinity Press International.
- Pilch, J J 1996. Altered states of consciousness: A “kitbashed” model. *BTB* 26(3), 133-138.
- Ricoeur, P 1974. Philosophische und theologische Hermeneutik, in Ricoeur, P & Jüngel, E 1974, *Metapher: Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, 24-44. München: Chr Kaiser Verlag. (Evangelische Theologie Sonderheft.)
- Saler, B 1977. Supernatural as a Western category. *Ethos* 5, 31-53.
- Schmithals, W 1972. Der Markusschluß: Die Verklärungsgeschichte und die Aussen-
dung der Zwölf. *ZThK* 69, 379-411.
- 1986. *Das Evangelium nach Markus: Kapitel 9, 2-16, 18*. 2.Aufl. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn. (Ökumenischer Taschenbuch-Kommentar zum Neuen Testament 2/1.)
- Scholes, R [1974] 1978. *Structuralism in literature: An introduction*. New Haven, MA: Yale University Press.
- Sissa, G 1990. *Greek virginity*, tr by A Goldhammer. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Thiselton, A C 1977. Semantics and New Testament interpretation, in Marshall, I H (ed), *New Testament Interpretation: Essays in principles and methods*, 75-104. Exeter: Paternoster.
- Van Aarde, A G 1994. The epistemic status of the New Testament and the emancipatory living of the historical Jesus in engaged hermeneutics. *Neotestamentica* 28(2), 575-596.

- Van Aarde, A G 1997a. Die konsep "Seun van God" in die Grieks-Romeinse en Hellenisties-Semitiese literatuur. *HTS* 53(4), 1138-1160.
- 1997b. Sidenotes from Graeco-Roman and Hellenistic-Semitic literature to the notion "adopted as God's child (ὑιοθεσία). *Acta Patristica et Byzantina* 8, 150-172.
- 1997c. Die Jerusalemse tempelkultus se huweliksmaatreëls versus Christelike waardes. *Skrif en Kerk* 18(2), 345-355.
- 1998a. Aanneming tot kind van God (ὑιοθεσία) by Paulus in Romeine 8 teen die agtergrond van die Jerusalemse tempelkultus. *Skrif en Kerk* 19(1), 96-114.
- 1998b. Jesus' father: The quest for the historical Joseph. *HTS* 54 (1&2), 334-350.
- [1999a]. *Fatherless in Galilee: The search for Jesus child of God*. Beplan om gepubliseer te word in 1999.
- 1999b. Fatherlessness in first-century Mediterranean culture: The historical Jesus seen from the perspective of cross-cultural anthropology and cultural psychology. *HTS* 55(1), 97-119.
- Van Asselt, W J, Rouwendal, P L *et al* 1998. *Inleiding in de Gereformeerde scholastiek*. Zoetermeer: Boekencentrum.
- Vermes, G 1987. *The Dead Sea Scrolls in English*. 3rd edition. New York, NY: Penguin Books.
- 1993. *The religion of Jesus the Jew*. Minneapolis: Fortress.
- Whiston, W [1960] 1978. *Josephus complete works*, translated by W Whiston and with a foreword by W Sanford. Grand Rapids, MI: Kregel Publicaions.
- Wright, N T 1996. *Christian origins and the question of God, Volume two: Jesus and the victory of God*. London: SPCK.